

近代日本文学とキリスト教

滝澤武人

1

筆者は、本論集前号の拙稿「現代におけるキリスト教の運命」において、今日のプロテスタント・キリスト教の一般的状況の概観とその動向に関する一応の模索とをあえて試みその最後の部分に次のように記しておいた。すなわち、「キリスト教の本質が前もって存在し、それが個々の現実を決定、支配するのではなく、むしろ逆に、それぞれの置かれた現実の状況の中から、本質が問われ、決定されるべきなのである」(116頁)。このような判断は、キリスト教以外の組織と思想においては、すでに自明の事柄に属するものかもしれない。しかしながら、キリスト教界内においては、そのような指摘は未だ共通の前提とはなっていない。なぜならば、いわば「本質が実存に先立つ」というモットーこそが、キリスト教の本質にほかならないからである。キリスト教がキリスト教でありつづける限り、その本質の根底は、変容しないであろう。だが、この時代のキリスト教が、先の時代のキリスト教の本質をそのままの形で継承することは、もはや不可能であろう。今日のキリスト教自体が、すでにそのことを認識し、さまざまな新たな試みを開始していると思われる。「プロテスタント時代の終焉」を宣言せざるをえなかったあのティリッヒが、「まだ命名されえないキリスト教の一つの新しい形体」を求めようとしていたことこそ、この時代のキリスト教一般の象徴と言えよう。ここでもう一度、そのティリッヒの「プロテスタント時代」と題する論文の中の次の一節を引用しておこう。「われわれはまだ、来たるべき時代の図像と、そのなかにおけるキリスト教とプロテスタンティズムの状況の図像をもつことはできない。そのなかでたしかに現われそうなこの図像の諸要素は見えるけれども、その全体は見えないのである。この時代におけるプロテスタンティズムの運命と性格は予測がつかない。それが

プロテスタンティズムという名を望むのか、そしてそれに値するのかどうかさえもわからない。これらすべては未知である」(古屋安雄訳、『ティリッヒ著作集』第5巻、白水社、1978年、11-34頁に所収、33-34頁)。ティリッヒにとっては到達点であったこのような認識を、他ならぬ共通の出発点として明瞭に意識化しておくことこそが、この時代にとって重要であろう。

キリスト教に対するこのような認識の中には、すでにキリスト教を新たに理解し直そうとするある視点が含まれている。筆者は、先の拙稿の「付記」として、「キリスト教という枠の中から脱け出て、その枠の外からキリスト教を理解する視点を求めようとする試み」と、記しておいた(119頁)。「キリスト教という枠の中から脱け出る」ということは、キリスト教からの単なる断絶や脱出、あるいは、キリスト教の単なる放棄や否定を意味するものではない。そうではなくて、むしろ、キリスト教という枠の中から脱け出すことによって始めて、その人間がキリスト教を自己自身の問いの対象となすことができるようになるのであり、同時に、真の意味においてキリスト教を自己自身で理解するという可能性の前に立つということなのである。ティリッヒも又、キリスト教、プロテスタンティズムを、その内側からとともに、一貫していわば「外側から」も見ることを絶えず試みてきた、と自ら明らかにしている。その「外側から」とは、「その初年期には、情熱的に愛しかつ研究した哲学の視点から、後年期には、強力に発展しつつあった比較宗教史の視点から、そして最後には、経験されまた解釈されたわれわれの現代の一般歴史の視点からということの意味する」(前掲論文、11頁)というのである。この「一般歴史の視点から」キリスト教をとらえようとする姿勢は重要である。どのような時代にあっても、キリスト教自体が、一つの歴史的な現象にほかならないからである。

キリスト教の本質への問いは、それぞれの時代の歴史への問いであると同時に、それぞれのいわば「ここいま」における現実とそこにある「わたくし」自身への問いとならざるをえないのである。そして、この「わたくし」が属している場である「ここ」の中には、必然的にいわゆる「日本」や「日本文化」というものが含まれており、その結果、「日本におけるキリスト教」、「キリスト教と日本文化」というような問題が、わたくし自身にとっての重要な問題の一つとならざるをえないのである。本稿は、そのような龐大な課題に対する、

いわばわたくし自身のための予備的模索の試みの一つにすぎない。

2

キリスト教と日本文化との関係については、今日にいたるまで、すでにさまざまに論じられてきてはいる。しかしながら、それらの試みの大部分は、キリスト教徒によってなされたものであり、キリスト教信仰の立場を前提にし、キリスト教の教義という枠を固定化しているものと言えよう。そこでは、前もって存在しているキリスト教の本質が、個々の現実を支配していたり、キリスト教的思考法や判断が、個々の現実の中に先入しているのである。そのようないわば護教論的な試みに対しては、たとえば吉村善夫による批判が、今日においてもその正当性を保持していると考えられる。吉村は、1960年になされた「キリスト教的日本研究のあり方」(『現代の神学と日本の宣教』新教出版社、1964年、248—257頁に所収)において、キリスト教的立場からなされる日本研究を、次のような三つの類型に分類して批判する。すなわち、第一は、「大審問官型」であり、「キリスト教をいわば切札にして、種々の日本の事象に超越的批判を下す」ものである。これは、「まるで自分が日本人でないかのような発言」であり、「思いあがった」、「はなはだ滑稽」な態度である(249—250頁)。第二の型は、「獵師型」と名づけられる。それは、「キリスト教の伝道のために日本を知ろうとする日本研究」、「戦術的な日本研究」であり、特に外人宣教師および伝道に熱心な日本人キリスト者の中に多く見られるものである。吉村の言葉を引用すれば、かれらは、「自分では日本に対する溢れるばかりの愛から出発したものと確信しているであろうが、それが獵師的な動機に基づくものであるかぎり、その愛はひとりよがりなものとなって空転し、決して日本人の心奥に届きはしないであろう」。更に、「その動機を厳密に分析してみると、日本への愛というより、彼ら自身の征服欲や功名心から出ている場合が、すくなくない」のであり、いわば、「帝国主義的伝道」にほかならないのである(250頁)。第三の類型は、前二者の「日本の外に立って日本を見る」態度に反対する、いわば「民族主義型」の日本研究である。しかしながら、吉村によると、それは、「単なる外国崇拜への反撥や、おらが国さの自慢に終るか、さもなければ、日本人でありながら日本的なものを「他山の石」視する疎外関係に陥って、その目的

を達成することができないもの」にならざるをえないのである(251—253頁)。

吉村の所説をやや長く紹介してきたが、このような分類と批判とは、今日においてもなお有効なものと思われる。これら三つの類型の根底には、結局のところ「一定のキリスト教的立場」なるものが前提されているのであり、その結果、日本文化に対しても、超越的外在的な態度に終始せざるをえないのである。しかしながら、今日においては、そのような一定の「キリスト教的立場」、そして「キリスト教」自体こそがもう一度問い直されるべきであろうと思われる。吉村は、キリスト教の真理というものを、「一定の固定した思想体系でなく、それぞれの具体的な状況のもとで神に従おうとする決断の中で実現される実存的な真理」と解し、「日本という具体的な状況の中でキリスト教を新たに把握しなおさなければならない」と決意するのである(255—256頁)。吉村のこのようなキリスト教理解は、前項において述べた筆者自身の考えと、ある意味ではかなり共通するものと考えられる。そして、現在のキリスト教に対するそのような姿勢から、「ここといま」におけるキリスト教の新たな形態を求める歩みが始まるのである。吉村は現在の日本のキリスト教が、西洋の宗教であり、その西洋的形態、西洋的臭味に不満を感じ、それを脱却する道を模索し、「キリスト教の日本化」を宿願としてきたという(256—257頁)。その目標のためにこそ、吉村は一貫して、日本文化に対する内実的な探究の試みを特に近代日本文学に則して遂行しつつあると言えよう。このような試みは、キリスト教と日本文化のいずれに対しても、さまざまな重要かつ根本的な問題提起を含むものと考えざるをえない。そして、この試みは、加藤周一の興味ある日本文学史論とも相通ずるものと思われる。

3

加藤周一『日本文学史序説』(筑摩書房、1975年(上巻)、1980年(下巻))は、「日本におけるキリスト教」の問題、「日本文化とキリスト教」の問題等に対しても、重要な問題提起をなすものであると言えよう。なぜならば、この書における著者のねらいが、「日本の土着世界観が外部からの思想的挑戦に対し各時代に反応してきた反応の系列をそれぞれの時代の社会的条件のもとで、その反応の一形式としての文学を通じて、確めようとした」(下巻「あとがき」、

492頁)ということにあるからにはほかならない。以下においては、この書の問題提起を主たる材料としつつ、特に近代日本文学とキリスト教という問題に対する大まかな接近を試みたい。その「外部からの思想的挑戦」の代表的なものは、第一に大乘仏教とその哲学、第二に儒学、殊に朱子学、第三にキリスト教、第四にマルクス主義である。土着の世界観が、それらの外来の高度に体系的な超越的世界観と出会ったときにおこったことは、著者の言葉を引用すれば、「第一に、外来の世界観がそのまま受け入れられた場合があり、第二に、土着の世界観を足場としての拒絶反応があった。しかし第三に、多くの場合におこったことは、外来の思想の「日本化」」だったのであり、従って、日本文化の背景には、常に、「外来の世界観、土着の世界観、日本化された外来種の世界観」の三つが共存していたのである(上巻、27頁)。言いかえるならば、日本人の世界観の歴史的な変遷の特徴は、「多くの外来思想の浸透によってよりも、むしろ土着の世界観の執拗な持続と、そのために繰返された外来の体系の「日本化」」にこそあるというのである(上巻、24頁)。以上のような、日本文学特にその世界観に対する加藤の特徴づけは、記紀万葉以来の日本文学史全体の検証の中から取りだされたものであるが故に、説得力に富むものと言えよう。更に、それは、文学という領域にとどまらず、日本文化一般、そして、たとえば、日本におけるキリスト教の問題に対しても、多くの重要な暗示をなしているものと思われる。もちろん、加藤の分析は、日本文学に対してであり、キリスト教自体に対しては、ほとんどなされてはいない。残された課題は、加藤の問題提起を受けて、それをいわば一つの作業仮説として、日本のキリスト教の問題に立向かうことであろう。

キリスト教が、日本において大きな影響をあたえたのは、16世紀後半と19世紀末・20世紀前半の、主として知識層に限られるであろう。日本におけるキリスト教の問題を考える場合、この限られた小範囲という事実の認識を出発点とし、その限られた小範囲の中から何がしかの可能性をさぐるという姿勢が必要であろう。プロテスタンティズムについては、「19世紀末・20世紀前半」の知識層が問題となる。その時代のキリスト教を論じる際にも、近代日本文学史に加藤がもたらそうとしている新しい見透しが参考になる。加藤によれば、近代の日本文学史もまた、その世界観の背景に応じて、三つの流れとして叙述する

ことができるのである。すなわち、「たとえば、内村鑑三と正宗白鳥。その間に森鷗外や夏目漱石の世界があった。またたとえば、宮本百合子と川端康成。その間に小林秀雄や石川淳が位置づけられる」のである（上巻、30頁）。これをキリスト教の領域に移すならば、まさに鑑三と白鳥、そして、その間に鷗外や漱石の代わりに有島武郎が位置づけられるのではないかと考える。さしあたってこのような大まかな見透しをもって、この時代の文学とキリスト教への接近を試みることは有効であろう。「日本では、文学史が、日本の思想と感受性の歴史をかなりの程度まで、代表する」（上巻、7－8頁）からである。

4

内村鑑三の日本キリスト教史における位置づけがどのようなものであれ、彼はキリスト教という外来の超越的、絶対的な世界観をそのまま受け入れた少数の日本人キリスト教徒の中の代表的な人物であった。加藤周一の言葉によれば、「プロテスタンティズムを、その宗教的核心において受け入れ、そのことから導き出される結論のすべてを、生涯を通じて、生きとおした例」の一つが、内村鑑三だったのである（下巻、370頁）。このようにキリスト教を生きとおしたのは、主としてその時代と出身階層によるものと思われる。時代的には、彼は1861年の生まれの、いわば維新前後に少年時代を送り、英語を学び、新制度の大学で西洋流の教育を受けたエリートである。階層的には、廃藩置県によって職を失うことになる高崎藩士の子である。この内村の出自は、たとえば、大政奉還とともに没落の運命をたどる旗本の家に生れ、その家運挽回のため英語を学ぼうちにキリスト教に入信した植村正久と共通のものである。周知のように、明治の最初のキリスト教の指導者となったのは、薩長権力・明治政府に対抗的な下級、あるいは没落武士層の中のエリートたちである。彼らは、体制批判の可能性を、さまざまな意味において、キリスト教の絶対的、超越的神の立場の中に見い出していたのである。何らかの理由によって、ある共同体への帰属が不可能となり、共同体を喪失した人間の分離と不安の意識が、その人間の観念の中で、絶対者、超越者を求めさせるのである。この構造は、キリスト教に接近した明治期の社会主義者たち、文学者たちにおいても同様であり、今日に到るまでもつづいている日本におけるキリスト教の根本的特徴であり、体

質であるとも言えよう。

ここで、内村の信仰と思想の内実を検討する必要があるまい。ただ、ここで指摘しておくべきことは、かれが、キリスト教の神を文字どおり身をもって生きとおしたという生涯の事実のみである。しかしながら、それが可能だったのは、極めてかぎられた小範囲の内部のことであった。そして、その小範囲の中からさえも、多くの背教者たちを出さざるをえなかったのである。内村自身、1923年5月2日の日記に、「我國すべての文士、哲學者、若き政治家等は背教者であると見て差支えない。余の許に學んだ許多の文學士、法學士、理學士等は極めて少數を除くの外は皆背教者と成つた」と記している(『内村鑑三全集』第20巻、岩波書店、1955年、508頁)。確かに明治期における青年知識人層たちは、必ずしもその教義の中心に近づいたのではなかったと言えよう。そしてそれは、キリスト教の内部に留まりつづけたものの内部においても恐らくは同様であったろうし、明治期だけでなく、今日にいたるまでも変ることのない事実でもあろう。キリスト教への接近の背後には、異国(欧米先進諸国)への憧憬が存在していたのであり、キリスト教的雰囲気は次第に一定の価値として認められつつある。従って、加藤周一も指摘しているように「多くの場合に、棄教は何らの劇的な内的戦いを伴っていない」(たとえば島崎藤村)のであり、あるいは、「棄教の意識なしに信仰の内容が変質して、はるかにプロテスタンティズムを離れていった」(たとえば徳富蘆花)のであり、あるいはまた、「キリスト教の信仰から別の種類の信仰へ、キリスト教の明瞭な批判なしに、移っていった」(たとえば木下尚江)のである。そして、そのような棄教者の中で、「棄教について高度に意識的であり、その正常化のために激しく努力した極めて稀な場合」が、確かに、正宗白鳥と有島武郎であったと言えよう(前掲書、下巻、370頁)。この二人は、志賀直哉、小山内薫などとともに、いずれも、内村鑑三から大きな影響を与えられた後に、やがて彼のもとを去って行った文学者である。内村のあの徹底的な、そして、例外的な信仰に深く接したからこそ、同じく例外的な棄教が成立しえたとも考えられる。いずれにせよ、かれらの棄教という問題の中に、日本におけるキリスト教、あるいは、日本文化とキリスト教という問題が、はじめて問題としてうかびあがってくるのである。

本来日本的な土着の世界観が、どのようなものとして存在していたのか、ということについての理解は、いまだ多様な流動性の中にある。加藤周一は、四、五世紀の頃には成立していたであろう非超越的な世界観、特にその「カミ」の特徴を、次のようにまとめている。すなわち、「そこには超越的な原理がない。カミは全く世界内存在であり、歴史的には神代がそのまま人代に連続する。しかもそのカミは無数にあって（八百よろずのカミ）、互に他を排除しない。当然、唯一の絶対者はいない。いかなる原理も具体的で特殊な状況に超越しないから、超越的な原理との関連においての定義されるところの普遍的な価値も成り立たない」ということである（上巻、26頁）。加藤によれば、この土着の世界観は、「歴史のあらゆる時代を一貫し、遂に今日に到るまで失われなかった」のであり、その世界観を足場として、外来思想に対して拒絶反応をくり返してきたのである（上巻、27頁）。近代日本文学史においても、図式的には、キリスト教（内村鑑三）の神に対する正宗白鳥、マルクス主義（宮本百合子）の歴史に対する川端康成の反応として考えられる（上巻、30頁）、という。

正宗白鳥の83年の生涯にわたるキリスト教との関わりは、長く曲折に満ちたものであった。表面的には、17才で岡山から上京した白鳥は、内村鑑三の影響により、翌1897年に植村正久より受洗するが、1901年にキリスト教を離れた。キリスト教界を中心として、1962年の死の床における「告白」を主たる根拠に、白鳥が、「終始キリスト教徒であった」といういわゆる「擬装棄教」説が根強い。しかしながら、後藤亮が「正宗白鳥の生涯」という論文において、さまざまな資料を用いて反論しているように、その説は無理であろう（現代日本文学体系『正宗白鳥集』筑摩書房、1969年、379—426頁、特に391—394頁を参照）。白鳥は、明確に、そして意識的に「棄教」したのである。それは、自筆年譜にも記されている通りである。ここでの問題は、「基督教を棄てた」のちの精神の彷徨であり、そして、どのような地点に彼がたどりついたかである。その地点を示す代表的なものの一つに70才の時の評論「内村鑑三」（1949年）が存在する。彼は、これを草するにあたり、龐大な内村鑑三全集を読み返し、入念な準備をなしたと言う。この評論は、老熟した白鳥のかつての師鑑三およびキリスト教

に対する総決算的な試みである。そして、この評論全篇に漂う基調は、内村とキリスト教に対する極めて醒めた冷静な分析的観察的な目である。

その評論によれば、白鳥は、内村の『獨立雑誌』廃刊の頃から、「いつとはなしに」、「内村心酔熱が哀へ、基督教からも離れるやうになってゐた」(『正宗白鳥全集』第9巻、新潮社、1965年、156頁)のであり、その後は、内村を「殆んど路傍の人として見過してゐた」(168頁)のである。その白鳥の目から見ると、信仰とは、すでに、「不思議」なものであり、内村は自ら信仰している「つもり」、安心を得た「つもり」、であっただけにすぎず(133頁)、すなわち、「私は自己の過去を顧みるに、山上の垂訓を忠実に実行しようと思ったことはなかった。実行出来ないのに実行してゐるつもりに妄想したこともなかった。内村はそれを実行せんとしたらしく、また実行したつもりでゐたらしかったが、それは疑はしいに極つてゐる」のである(185頁)。かくて、内村は、「特異なキリスト信者」、「奇異の伝道者」となり(189頁)、このような白鳥の内村観は、基督教の教義の根本にまでも達しているものである。そこから、次のような表現がなされる。「キリストでもパウロでも、或は内村でも、生存中の夢は死後に實現されないで、空々漠々、塵となり、灰となり無に歸してゐるのではあるまいか」(179頁)であり、更に、「パウロの書翰は名文句に富み、内村の解釈も面白いのだが、何處まで突進んで行つても、私の頭の中に入ると、畢竟夢物語となつてしまふのである。そして、彼等の夢が終始醒めなかったのが不思議に思はれる。パウロは昔の人であり、他國の人であるので、夢見る力がひどく強かつたとして想像されない事はないが、わが内村がさういふ夢から醒める折もなしに、その長い生涯を過したのであらうことは不思議に思はれる」(177—178頁)となる。

白鳥にとって、基督教信仰の根本的教義は、「虚偽」であり、「空想」であり、「夢物語」にすぎない。その確信は、その評論をしめくくっている最後の言葉に代表される認識から生ずるものである。いわく、「自分の経験しない事は、つまりは不可解なのである」(194頁)。その「経験」にそくしての日常的、實際的な立場から、白鳥は、「人間の眞実」と「基督教の虚偽」とを区別しえたのである。確かに、それは、此岸的日常的な土着世界観とも言えるものであり、その伝統は、加藤周一が指摘するごとく、いわゆる「自然主義」や

「私小説」の作者たちから西鶴へ、西鶴から狂言へ、狂言から『今昔物語』へ、と「日本文学史をどこまでも遡り得るもの」(下巻, 389 頁)と思われる。白鳥は、この伝統を明確に意識していたのであり、その世界観からキリスト教を否定し、やがて、「いつとはなしに」キリスト教を離れていったのである。しかしながら、この日本に伝統的な土着世界観の特徴の一つは、周知のように、「あれか、これか」ということではなく、むしろいわば「カミもホトケも」ということにある。それ故に、白鳥は、棄教後も、この立場からキリスト教に改めて接近し、キリスト教に救いを求めることも可能となったのである。死の床における植村環へのあの告白も、ここから説明さるべきであって、決して単なる「キリスト教への復帰」というものではなかろう。白鳥は、日本的な伝統と、キリスト教との根本的不適合性を明確に意識しえた少数者の中の一人である。「内村鑑三」の中の次の一節は、重く響く。すなわち、「元来キリスト教は日本の国民性に適してゐるか否か疑はしい」と記しているのである(191 頁)。そして、白鳥の青春の師、内村鑑三の信仰も又、同様に、「疑はしいに極っている」と断定しているのである。ここには、同じような過程をたどって内村から離れ去った志賀直哉や小山内薫などの場合のような、内村に対するある種の「未練」や「後ろめたさ」が全く見られない。ここにあるのは、内村に対する徹底した断絶と疑惑のみである。白鳥のこのような意識的な拒絶の徹底さというものは、近代日本キリスト教史において、稀有なものであったと言わねばなるまい。この拒絶の徹底さは、白鳥が内村の受容の徹底さに接することによって形成されえたものと思われる。キリスト教の受容と拒絶という両極端は、確かに、内村と白鳥によって象徴されるであろう。受容は、極めて小範囲の出来事に限られ、拒絶の根は、土着世界観あるいは国民性の無意識の層の中に深く定着していると考えられる。このような状況の中で、キリスト教は何らかの意味において、いわば「日本化」の道をたどらなければならない。

6

加藤周一は、外来思想のこの「日本化」の方向が常に一定していたと考える。すなわち、「抽象的・理論的な面の切り捨て包括的な体系の解体とその実際的な特殊な領域への還元、超越的な原理の排除、したがってまた彼岸的な体系の此

岸的な再解釈、体系の排他性の緩和」である（前掲書、上巻、27頁）。このような加藤の提言は、キリスト教の場合に限っても、確かに重要な問題提起を含んでおり、これをキリスト教の場合に則して検討することが、今後の課題として残されている。このキリスト教のいわば「日本化」の可能性を探るという作業は、キリスト教会内においては、意識的にはほとんどなされてはいない。キリスト教界は、未だ外来のキリスト教という枠の中にとじこもりながら、その枠を遵守し、固執しつづけている。本稿の初めに述べたごとく、その枠を脱け出すことによって、「キリスト教」自体が、そして、その「日本化」が問いとなりうるのである。従って、キリスト教の「日本化」を問おうとする場合、キリスト教の枠を脱け出て行きたいいわゆる「背教者」たちを問題とせざるをえない。近代日本キリスト教史の中の多くの背教者たちの中で、「背教者」という名を冠せられて呼ばれるのにもっともふさわしいと思われているのは有島武郎である。内村鑑三との関係からも、ここでは、有島をとりあげようと思う。有島のキリスト教への入信とその棄教を中心とする思想的遍歴については、すでにさまざまに論じられている。以下においては、キリスト教界内部の有島に対する評価と位置づけに関するいくつかの代表的な論文を検討して、日本におけるキリスト教という問題を考える際の一応の方向づけをなすにとどめたい。

有島武郎に「背教者」というレッテルを固定化させているものは、有夫の婦人公論記者波多野秋子との恋愛であり、軽井沢における心中自殺であろう。1923（大正12）年という時代にあって、そして、特にキリスト教界においては、そのような行為は、決して許されがたいものであった。内村鑑三は、死体発見直後の日記のあちこちで、この問題について言及し、「其悲しむべき恥づべき最後」が、「背教の結果」（7月18日）、「神とキリストとを棄去りし結果」（7月17日）であることを強調している。そして、更に、「有島氏が今度為した事を善しと思ふ余の友人は此際斷然余と絶交して欲しい。……此は個人問題又は感情問題でない。信仰上の大問題である。余は有島君が君の主義に忠實でありしやうに、余も余の主義に忠實であらねばならぬ」（7月10日）と記している（『内村鑑三全集』第20巻、岩波書店、1955年、533—534頁）。もちろん、「心中」という行為は、背教の必然的、不可避免的な結果ではなく、背教後の生の一つの結果にしかすぎまい。しかしながら、そのような一つの結果へと終結するに到った

有島の生と思想とは、やはり、全体として一つの「主義」に貫かれたものである。それは、キリスト教的な神中心主義を否定することから生まれた「人間中心主義」というものである。この主義は、内村の主義、そしてパウロの教義、キリスト教の教義と全く相容れえないのである。そのことは、たとえば、いわゆる有島ヒューマニズムの頂点を示すと言われる『惜みなく愛は奪ふ』（1916年）において、特に明白である。すなわち、この書を貫く思想をあらわすこの書名自体が、パウロの「惜しみなく^{ほど}施す」（「コリント後書」9,11）というアガペーに基づく愛の思想を、逆説的に読みかえたものであり、更に、この書の冒頭が、「太初に道があつたか行があつたか、私はそれを知らない。然し誰れがそれを知つてゐよう……」とされているのは、もちろんあの「ヨハネ福音書」の書き出し部分への鋭い批判である。有島のキリスト教に対する批判は、きわめて自覚的であり、その根底にまで達している。キリスト教会は、その有島を「背教者」とみなして、その問題を見做しつづけてきた。代表的なものとして、佐古純一郎の主張がある。

佐古は、「有島武郎における虚無への転落」（『近代日本文学の倫理的探求』審美社、1977年、217－310頁）において、有島の信仰に疑惑を提出している。佐古によれば、有島は、「洗礼」を受けておらず、「聖霊」も受けてはいなかったものであり、結局は、真実の意味において、「信仰」を得てはいなかったものであり（257頁）、「イエス・キリストとの人格的な邂逅を経験していなかった」のである（267頁）。しかしながら、このような佐古の断定は、自らつつしんできた誤謬、すなわち、「自分たちの持っている教義から、公式的に裁断するという誤謬」（243頁）に、まさしくおちいつているものと考えざるをえない。ここから生ずるものは、だから真実の信仰を得るように励みましょう、という護教のみである。だが、そのような「信仰」の中に逃避安住しているキリスト教こそが、問いの対象とならざるをえないのである。そして、有島の「信仰」については、内村が、1923年7月19日の『萬朝報』に寄せた「背教者としての有島武郎氏」の中で、次のように記している。すなわち、「私は有島君に基督教を傳へた者の一人である。彼は一時は誠實熱心なる基督信者であつた。私は彼の顔に天國の希望が輝いて居た時を知つて居る。其時彼は^{よろこび}歡喜に溢れる人であつた。彼も私も同じ札幌農學校の卒業生であつた上から、人も私も彼が私の後を

嗣いで、日本に於ける獨立の基督教を傳ふる者と成るのではないかと思ふ程であった。有島君はたしかに一度は、信仰のエデンの園に神と共に歩んだ人であった」のである(『内村鑑三全集』第4巻、岩波書店、1954年、356頁)。この文章は、有島が、結局は信仰していなかったという佐古の断定とは全く反するものである。「信仰」があったればこそ、内村は有島の「背教」を悲しみ、同じ文章の中で、「私は今日に至るまで多數の背教の實例に接したが、有島君のそれは最も悲しき者であった」と書かざるをえなかったのである(同書、357頁)。その背教は、キリスト教の単なる放棄や断絶ではなく、キリスト教自体を根底的に問うているものであろう。今日、有島の背教は、どのように理解されるべきであろうか。

武田清子は、護教的に背教者を切り捨て、背教の問題を黙殺することには批判的であり、むしろ、背教の問題を、キリスト教土着化の一形態として、積極的に論じようとする。しかしながら、背教を土着のための背教と考える態度は、意識的な護教論にはかならない。それは、背教者を再び正統主義的キリスト教の「枠」の中にかかえこみ直そうとする作業である。そこでは、背教者の背教者たる所以がすでに失われ、骨抜きにされている。武田は、有島について論じた「背教者の人間観」(国際基督教大学『キリスト教と文化』第1号、1964年、135—163頁)という論文の中で、背教者を、「「敵」として除外するのではなく、「自己批判」として内包して、その「^{キリ}錐」のいたさに堪えてゆくこと」の必要性を強調する。それは、「背教者たちの思想を自らの課題として掘りかえし、わが家の遺産目録の中におさめる作業」なのである(158—159頁)。かくて、有島は、単なる背教者ではなく、「本当の意味でキリスト教を追求していたのかもしれない」のであり、その批判は、「「キリスト教の真理」そのものに対してではなく、当時の日本のキリスト教界」に対してなされたものとされる(157頁)。問題なのは、「当時の未熟な教会の設定した偏狭な規範のワク」(139頁)なのである。しかしながら、有島の批判は先に述べたごとく、まさに「キリスト教の真理」そのものに向けられたものなのであり、それゆえに、「背教者」なのである。武田自らも、特に『惜みなく愛は奪ふ』の中の間観を検討して、次のように結論せざるをえなかったのである。すなわち、「ここには、内村鑑三が云うように、まさしく「背教者」であり、「異端」である有島の人間中心の人間観が明確に見られる。彼は実に背教者であった」(154頁)。武田は、自ら

のこのような明白な認識を意図的に無視することによってのみ、有島を再度キリスト教の枠内にかかえこむことができるのである。そこには、たとえばバルトによるフォイエルバッハ論の中に見られたのと同様の護教のかかえこみの意図がひそんでいると言わざるをえない（拙稿「カール・バルトのフォイエルバッハ論」（北海道基督教学会『基督教学』第13号，1978年，76—86頁）を参照）。しかしながら，そのようなかかえこみは無理である。有島は明白に背教者である。そして，その「背教」がどのような意味を持っているのかが問題である。

7

日本におけるキリスト教という問題領域から見ると，近代日本文学史の中の内村鑑三，正宗白鳥，有島武郎という存在は，それぞれ極めて象徴的な位置を占めているものと思われる。内村におけるキリスト教の受容と白鳥における拒絶。白鳥は内村の信仰を「疑わしい夢物語」と呼び，内村は白鳥を「悪魔」と名ざしている。彼らは，それぞれ日本におけるキリスト教の可能性の両極にありながら，少なくとも同じキリスト教にかかわっていたのであり，キリスト教の存在自体については，疑うところがなかったのである。これに対して，有島武郎は，日本におけるキリスト教のどのような可能性を開示するものなのであろうか。白鳥は，一般に「棄教者」と呼ばれ，有島は，「背教者」と呼ばれる。「棄教」とは，単にキリスト教を拒否し，棄て，離れ，キリスト教とは無関係になることと言えよう。これに対して，「背教」という言葉には，キリスト教との何らかの「関係」が前提されている。その関係は，裏切，脱落，敗北，墮落などであり，キリスト教の立場からの一定の価値観に基づくものである。背教者の側からすれば，その宗教こそが虚偽であり，その宗教を自覚的に全面的に否定するという行偽を通して，新しい生命を獲得するのである。そのような認識から，笠原芳光は，背教を積極的に肯定する道を求めている。笠原は，「背教の論理—有島武郎の場合—」（同志社大学『キリスト教社会問題研究』第20号，1972年，75—102頁）において，有島武郎を，「きわめて自覚的な精神の苦闘をへて背教し，しかもそこに形態上の明確な背教にもかかわらず，内実における新しい思想の獲得とその表現がなされている事例」（81頁）として考察の対象にしている。笠原によれば，有島における背教とは，「宗教の形態の完

全な否定でありながら、その内実の深奥における肯定」(82頁)であり、「宗教の形態や制度の否定と宗教性という内的生命の肯定」(100頁)なのである。ここで、「内実」、「内的生命」という表現がどのように理解されているのかは、余り明らかになってはいない。しかしながら、「形態」と「内実」という考えは、たとえば、有島の死の前年の「反キリスト教問題より一般宗教批判へ」(1922年)という談話筆記によっても、一応は妥当なものとみなされよう。そこにおいては、「内実」は、きわめて人間的な自己自身の「信念」という程のものである。「形態」とは、教会の制度であり、教義の体系である。有島の批判は、キリスト教教義体系の中心的基礎となっているパウロの神学にもむけられ、そこから更に、イエス自身の生に関与する方向が求められている。「形態」よりも「内実」を求めるという有島の方法は、先に示した加藤周一のいわゆる「日本化」への道に、広い意味において連なるものと考えられる。なぜならば、加藤によれば、「日本化」の方法は、常に一定なのであり、それは、「抽象的・理論的な面の切り捨て、包括的な体系の解体……超越的な原理の排除……」(前掲書、上巻、27頁)なのであったからである。そのような「日本化」とは、キリスト教に対する根本的な批判にはかならないのであり、「背教」を前提としなければ、決して成立しえないものである。有島武郎は、まさに、そのような「背教者」として、その生全体によってキリスト教に対する批判を徹底させたのであり、その結果同時に、キリスト教の「日本化」への一つの可能性をも残しえたのである。

内村——白鳥——有島 という図式は、確かに、近代日本キリスト教史における「受容」——「拒絶」——「日本化」という可能性を象徴するものと言えよう。その可能性は、同時に、今日のキリスト教に関わるそれぞれの人間の内側の可能性でもある。さしあたって必要なことは、その多様な可能性の畑を、それぞれの人間が耕しつづけてみるということであろう。